

La concepción de la Filosofía en el «Tahâfut Al-Tahâfut» de Averroes*

El objeto de esta tesis doctoral era acercarnos al verdadero pensamiento de Averroes a través de los textos del *Tahâfut*, pues es en esta obra donde debe buscarse, como ha escrito el prestigioso arabista Roger Arnaldez, «la doctrina original del pensador cordobés». Mi propósito ha sido, por tanto, el de unirme al esfuerzo de todos aquellos que, de un modo u otro, están interesados en recuperar al filósofo más grande que conoció el Occidente musulmán, y al filósofo español más influyente a lo largo de la historia sobre el pensamiento.

Aunque por su audacia intelectual y su cualidad de gran comentarista de Aristóteles Averroes fue respetado, sin duda, incluso por sus mismos detractores ya en la Edad Media y el Renacimiento, la multitud de leyendas originadas por la rapidísima deformación que se operó en muchas de sus doctrinas verdaderas han impedido conocerlo de una manera objetiva y libre de prejuicios. Toda esa serie de tópicos, repetidos desde la Edad Media en la mayoría de las Historias de la Filosofía, siguen impidiendo además, en muchas ocasiones, centrar la atención en el principal logro de Averroes: ver en la filosofía, esencialmente en la filosofía de Aristóteles, la máxima expresión de la razón humana.

Averroes, en efecto, estaba absolutamente convencido de que la filosofía, definida por él como «el examen de los seres conforme a la naturaleza de la demostración apodéctica»¹, es la vía humana más excelente de acceso a la verdad, la única que puede proporcionar la certeza que apetece el hombre. Sabía también que los filósofos griegos, particularmente Aristóteles, contribuyeron de modo muy importante en ese progreso hacia la verdad. De ahí su veneración por la filosofía griega y su pasión por el Estagirita, pasión que no le llevó a repetir lo dicho por su maestro griego, sino a pensar con su misma estructura mental. Es así como el *Tahâfut al-Tahâfut* o *Destrucción de la Destrucción*, su obra más importante, en la que no hay nada de comentario a Aristóteles, es una defensa victo-

* Texto leído por la Autora en el solemne acto académico de defensa pública de su tesis doctoral, el día 4 de Julio de 1997, en el Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional a Distancia (Madrid). Miembros del Tribunal: Dr. Emilio Lledó, Dr. Miguel Cruz Hernández, Dr. Mahmûd 'Alî Makkî, Dr. Miguel Angel Granada y Dr. Moisés González. Director de la tesis: Dr. Andrés Martínez Lorca.

1. *Tahâfut al-Tahâfut*, ed. árabe del P. MAURICE BOUYGES, Bibliotheca Arabica Scholasticorum, serie árabe, t. III, Imprimerie Catholique, Beyrouth 1987, par. 410; p. 214; *Averroes' Destructionum Philosophiae Algazelis* in the latin version of Calo Calonymos, ed. y trad. de Beatrice ZEDLER, The Marquette University Press, Milwaukee 3, Wisconsin 1961, p. 326; *Tahâfut al-Tahâfut*, trad. inglesa de Simon VAN DEN BERGH, E.J.W. Gibb Memorial, Luzac, London 1954, vol. I, p. 247. Mientras este texto se hallaba en imprenta, ha salido a la luz la versión italiana, a cargo de Massimo CAMPANINI. Cfr., asimismo *Fasl al-Maqâl* o *Doctrina decisiva y fundamento de la concordia entre la revelación y la ciencia*, traducción española de Manuel ALONSO, en *Teología de Averroes*, CSIC-Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada, Madrid 1947, p. 152.

riosa de su filosofía². En ella Averroes entra de lleno en materia islámica, y habla sobre temas tan vitales como la eternidad del mundo, la relación de Dios con el mundo, los atributos divinos, el conocimiento que Dios tiene de sí mismo y de los particulares, o la naturaleza e inmortalidad del alma humana y la resurrección de los cuerpos; no obstante, la metodología que utiliza para abordar estas cuestiones es peripatética y las soluciones que propone están en consonancia con la doctrina de Aristóteles. El Dios de Averroes, por ejemplo, no es el Dios de Aristóteles, sino el Dios coránico, ya que aquél no crea; pero se alcanza por el método aristotélico, es decir, a través del tiempo y del movimiento, y no por vía metafísica, a través de una división del ser existente en tanto que existente en posible y necesario como pensaban Al-Fârâbî y Avicena, condicionados, a juicio de Averroes, por la teología islámica. Por poner otro ejemplo, la cuestión acerca de la inmortalidad del alma no es específicamente aristotélica, ya que Aristóteles estuvo preocupado sobre todo por este mundo, pero la doctrina del alma de Averroes es una explicación, en términos aristotélicos, de la misma vida futura garantizada por el *Corán*.

En su intento por recuperar la filosofía de Aristóteles, Averroes se opuso, en el *Tahâfut*, a todo aquello que, en su opinión, atentaba contra ella o la falseaba, desvirtuándola. Esta obra es una crítica del dogmatismo de los *mutakallimûn*, los teólogos islámicos, del escepticismo de Algazel y del neoplatonismo árabe. Aunque dirige a los filósofos musulmanes reproches muy duros y reiterados por haber introducido en el «discurso filosófico» elementos procedentes de la cosmovisión teológica, Averroes los defiende contra los ataques de Algazel, aplaude su esfuerzo por intentar alcanzar la verdad y conviene con ellos en que la filosofía no es peligrosa para el Islam ni incompatible con sus dogmas. Reconoce, sin embargo, que en algunas ocasiones la razón puede rozar algunos dogmas fundamentales de la religión islámica; pero sabe que sus conclusiones nunca podrán contrariar lo consignado en la revelación porque, como subraya en el *Fasl al-Maqâl*, «la verdad no puede contradecir a la verdad, sino servirle de testimonio confirmativo»³. Tanto en esta obra como en el *Tahâfut* se ve de forma muy clara que Averroes nunca defendió la existencia de dos verdades, como creyeron algunos maestros parisinos del siglo XIII y quedó consignado en el preámbulo de las censuras de 1277; defendió, en cambio, la existencia de dos modalidades de conocimiento en absoluto identificables: uno religioso, la teología; otro estrictamente científico, la filosofía.

La teología es la ciencia de Dios, la verdad procedente de la revelación y encerrada en la Escritura. La filosofía es la ciencia del hombre, un saber estrictamente racional y sin otro interés que el de conducir al hombre a la verdad indagando la causa y la naturaleza de las cosas. El conocimiento filosófico se alcanza exclusivamente por vía demostrativa, sin ayuda de la revelación. Pero lejos de dañar a la religión responde a las exigencias del mismo texto coránico, ya que la revelación divina no sólo legitima la filosofía, sino que obliga a los hombres capaces de comprenderla a ejercitarse en ella. Esta fue la innovadora conclu-

2. En ella Averroes refuta, punto por punto, los argumentos que Algazel había presentado contra los filósofos en el *Tahâfut al-falâsifa* o *Destrucción de los filósofos*, obra que el teólogo persa terminó de escribir en enero de 1095 causando un daño tremendo a la filosofía peripatética. La mayor aproximación cronológica para el *Tahâfut al-Tahâfut* de Averroes se sitúa entre los años 1180 y 1186.

3. *Fasl al-Maqâl*, trad. cit., p. 161.

sión a que llegó Averroes en pleno siglo XII, y que hay que tener muy presente a la hora de determinar su verdadera posición frente a la religión.

La tradicional acusación contra Averroes de difundir la filosofía y la ciencia de los griegos en detrimento de la religión es tan falsa como la de la doble verdad. Averroes defiende la unicidad de la verdad y la autonomía de la filosofía; su ideal era una filosofía pura, en un terreno religioso. Convencido de que sus intenciones eran idénticas a las de la ley revelada, reivindicó para ella el papel que le corresponde en el conocimiento de la ciencia divina. Pese a no necesitar de la revelación la filosofía sirve a la ciencia divina como la mejor de las religiones, siendo su verdad la misma verdad que enseña la ley revelada a todos los musulmanes, filósofos y no filósofos. Averroes no sostuvo en ningún momento que la verdad filosófica fuese más perfecta que la verdad religiosa. Sólo afirmó que es más rigurosa y racional; más complicada y, por tanto, reservada a los hombres más inteligentes.

* * *

A precisar la actitud religiosa de Averroes he dedicado la primera parte de mi memoria doctoral fundamentalmente por dos razones: en primer lugar, porque es imprescindible conocerla si queremos profundizar en su filosofía; y en segundo lugar, porque no es ésta una cuestión que haya resuelto del todo la investigación. Aunque hoy la crítica se inclina por un Averroes religioso, existe una marcada tendencia a preferir un Averroes racionalista, que supedita la revelación a la filosofía, a un Averroes fideísta, que coloca a la revelación por encima de la filosofía. Es también corriente la opinión de que Averroes fue, en cierto sentido, racionalista y, en otro, fideísta, ya que hay textos, sobre todo en el *Tahâfut*, en los que, efectivamente, Averroes parece subordinar la revelación a la filosofía, y otros, en los que parece subordinar la filosofía a la revelación.

Por mi parte, no creo que la solución del problema resida en la elección entre un Averroes racionalista o un Averroes fideísta, ni me parece que decir que nuestro filósofo fue ambas cosas resuelva de un modo satisfactorio el problema. En mi opinión, habría que precisar el término «racionalismo» para ver en qué sentido puede aplicarse a Averroes, y después reconocer, basándonos siempre en lo que dice, que su racionalismo no le llevó a colocar a la filosofía por encima de la revelación, ya que Averroes no la concibió como el saber total y absoluto, que sólo a Dios compete, sino como la búsqueda racional de la verdad. Por eso, de tener que elegir entre un Averroes racionalista o un Averroes fideísta, me inclinaría más por un Averroes racionalista, pero dejando muy claro que esto no significa que Averroes supeditara la revelación a la filosofía, sino todo lo contrario, como evidencian las siguientes palabras del *Tahâfut*:

«Los filósofos examinamos todo el contenido de la Ley divina, y si encontramos que está de acuerdo con la razón, llegamos a un conocimiento más perfecto; si por el contrario la razón no percibe su verdad, hay que concluir que la razón humana no puede alcanzarla y que sólo la Ley divina la percibe»⁴.

4. *Tahâfut*, par. 503; pp. 392-393 de la edición latina; y p. 307 de la versión inglesa (en adelante cito por las tres versiones en el orden indicado).

En pasajes muy parecidos a éste estudiosos como F. Mehren, Miguel Asín Palacios o Manuel Alonso apoyaron su conclusión de que Averroes fue fideísta, ya que admite que la razón humana es incapaz de percibir toda verdad, y que en ese caso hay que atenerse a la revelación. Sin duda, están en lo cierto al sostener que para Averroes la autoridad de la revelación está por encima de la razón humana. Son numerosos los lugares del *Tahâfut* en los que Averroes insiste en la imposibilidad de que el hombre acceda a algunas de las verdades contenidas en el *Corán*⁵. Pero no por ello Averroes deja de ser racionalista y pasa a ser fideísta, ya que un auténtico fideísta musulmán, como lo fue Algazel, lo que hace es admitir sin más muchos contenidos de la revelación, cosa que nunca hizo Averroes. Ibn Rush explícitamente afirma, como acabamos de ver, que los filósofos examinan *todo* el contenido de la Ley divina, y que en el caso de que se muestren incapaces de resolver alguna cuestión, cosa muy natural dadas las imperfecciones de nuestro entendimiento humano⁶, entonces deben atenerse a la revelación; pero, y esto es importante, no para admitir sin más lo que allí se nos dice, ni para hacerle decir lo que dice la filosofía, como creen algunos, sino para buscar indicios o pistas que permitan al hombre de ciencia indagar las cuestiones aporéticas, y, sobre todo, para ver de qué manera se articula la verdad alcanzada por la filosofía con la misma verdad contenida en el texto revelado.

Averroes concuerda así con Algazel en que «para todo lo que la razón humana es incapaz de percibir se debe recurrir a la revelación»⁷, solo que a diferencia de él agota antes todas las posibilidades de la razón. Es en ese momento cuando considera obligado recurrir a la revelación, ya que el hombre debe asumir que «la razón humana tiene un límite, llega a un tope, y más allá de él no puede pasar»⁸. Es algo sobre lo que se insiste en el *Tahâfut*, sobre todo al abordar problemas complejos como el destino del alma humana o la creación del mundo.

En su análisis sobre el origen del mundo Averroes afirma, por ejemplo, que no hay pruebas concluyentes sobre el orden en que se suceden las inteligencias inmateriales⁹, ni el número de estos principios¹⁰; o que expliquen la diversidad y el número de movimientos celestes¹¹. La razón humana tampoco puede conocer a fondo la naturaleza del entendimiento divino, ni, por tanto, el modo en que Dios conoce los seres distintos a Él y los crea¹². En resumidas cuentas, la filosofía no ofrece una solución definitiva a la cuestión del origen del mundo. Aunque la modalidad de la creación divina (la cuestión, por tanto, de la eternidad

5. Cfr., por ejemplo, pars. 413, 514 y 527; pp. 328, 402 y 410; pp. 249, 315 y 322.

6. Averroes subraya reiteradas veces en el *Tahâfut* las imperfecciones del entendimiento humano. Véanse, por ejemplo, pars. 148, 217, 344, 345; pp. 157, 198, 282; pp. 88, 129, 206.

7. *Ibid.*, par. 255; p. 223; p. 152.

8. *Ibid.*, par. 344; p. 282; p. 206.

9. *Ibid.*, par. 229; p. 205; p. 130. Cfr. asimismo *Compendio de Metafísica*, trad. de Carlos QUIRÓS, REAL Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid 1919, p. 249.

10. *Ibid.*, par. 234; p. 208; p. 139. *Ibid.*, pp. 255-256.

11. *Ibid.*, par. 490; p. 383; pp. 298-299. *Ibid.*, p. 212.

12. *Ibid.*, par. 344; p. 282; p. 206. Si pudiésemos conocerla, escribe Averroes, «nuestro entendimiento sería idéntico al entendimiento eterno, y esto es imposible» (*ibidem*).

del mundo) no pueda abordarse y resolverse con los medios dialécticos de la teología y la jurisprudencia religiosa, ni muchísimo menos con la retórica de la fantasía popular, sino que se precise para ello del rigor demostrativo de la filosofía, Averroes subraya que en este terreno se ponen de manifiesto «las deficiencias de nuestro entendimiento»¹³ y que, en este, como en otros asuntos, «no hay afirmaciones indubitables, sino afirmaciones más o menos plausibles»¹⁴.

Lo que la estricta razón llega a establecer con conocimiento cierto, dice Averroes, es decir, lo que podemos saber a ciencia cierta, es que existe un ser «exento de toda pasividad y cambio»¹⁵, y que, por consiguiente, no conoce ni quiere del modo en que lo hacemos nosotros; que existe un ser, pura simplicidad intelectual, que por su propia virtud esencial causa la forma, el fin y el orden de todo el universo. Averroes subraya en el *Tahâfut* este punto reiteradas veces contra Al-Fârâbî y Avicena. La causalidad divina no es meramente eficiente, sino también formal y final. De otro modo sería imposible explicar el origen de la multiplicidad o el conocimiento divino de los particulares.

Alejado de las interpretaciones neoplatonizantes de Al-Fârâbî y Avicena¹⁶, y opuesto a la doctrina de la creación *ex nihilo*, en algún sentido común a las tres grandes religiones monoteístas¹⁷, Averroes subraya, como Aristóteles, que ningún agente, ni siquiera el mismo Dios, puede operar sobre la nada, y que tampoco opera (crea) la materia y la forma, sino que su acción se limita a unir ambas cosas ya existentes, es decir, a actualizar aquello que está en potencia.

El universo para Averroes es, en consecuencia, eterno. Aunque desconozca el origen de la materia sabe que ha de existir algo que no sea simplemente nada, sino la potencia de todos los seres, y que ese algo ha de ser eterno y preceder a todos los cambios. Y aunque no comprenda cómo pudo darse la acción divina, si toda acción implica cambio en el agente, sabe que Dios es causa del mundo y que «es absolutamente cierto que el efecto de una causa no puede retrasarse después de la causación»¹⁸. Ambas cosas, la teoría aristotélica de

13. *Ibid.*, par. 205; p. 192; p. 123.

14. *Ibid.*, par. 234; p. 208; p. 139.

15. *Ibid.*, par. 148; p. 157; p. 88.

16. Su particular concepción del cambio, según la cual el agente es quien crea la forma dándole el ser e implantándola en la materia; su distinción entre ser necesario por sí mismo, y ser necesario por otro y posible por sí; y su dificultad al intentar explicar la multiplicidad de lo real, debido a que partían del principio neoplatónico según el cual de lo uno sólo procede lo uno, fueron algunos de los aspectos de la doctrina de Al-Fârâbî y Avicena que más reiteradamente criticó Averroes en el *Tahâfut*.

17. Decimos «en algún sentido», porque a la letra no está en el *Corán*, aunque era doctrina común de los teólogos musulmanes. Entre los filósofos musulmanes dejó de serlo a partir de Al-Fârâbî. Entre los judíos, en cambio, era doctrina común desde por lo menos el siglo II antes de Cristo. Los textos bíblicos más antiguos enseñan que sólo Dios pudo hacer el mundo, con un poder especial que sólo Él tiene, pero no expresan técnicamente la noción *ex nihilo*, aunque se puede considerar implícita en muchas expresiones. Entre los cristianos, herederos en este punto, como en tantos otros, de la Revelación veterotestamentaria, la noción es común desde primera hora.

18. *Ibid.*, par. 15; p. 77; p. 8.

la eternidad de la materia y la necesidad de la acción eterna de Dios, convencen a Averroes de que Dios hizo eternamente el mundo, aunque no disponga de pruebas apodícticas, ya que los argumentos que conducen a esa verdad, la verdad de un mundo eterno, sin principio ni fin, que no sin causa, son en su opinión argumentos irrefutables.

Algo parecido sucede con el problema de la inmortalidad humana. En tanto que musulmán, Averroes cree en una supervivencia personal para el hombre después de su muerte. Pero en tanto que filósofo, apoya esta creencia en la razón, pese a ser ésta una cuestión que, en su opinión, apenas puede abordarse racionalmente. Tampoco hay forma de demostrar la resurrección de los cuerpos, ya que estos se corrompen rápidamente después de la muerte. Pero Averroes cree en la resurrección, porque sabe que sin principios como éste el hombre es incapaz de inclinarse hacia la virtud, y porque, además, sabe que sin cuerpos no hay individuos. En lo que Averroes no cree es en la resurrección del mismo cuerpo terrenal. Aunque al común de las gentes le esté permitido creerlo, el hombre de ciencia no puede hacerlo. Por eso propone una teoría que no arrastra los absurdos de creer en tal cosa, y que, además, está en aparente armonía con la concepción coránica de la resurrección como una segunda creación y con las enseñanzas de Aristóteles de que «nada perecedero puede permanecer para siempre uno y lo mismo»¹⁹.

La espiritualidad o inmortalidad del alma humana, como ya hemos dicho, tampoco puede demostrarse apodícticamente según Averroes. Esto no significa, sin embargo, que Ibn Rush no sostuviese esta verdad apoyándose en la razón, pese, insisto, a saber él muy bien que se trataba de una noción esencialmente religiosa.

El problema psicológico, desde luego, es complicado. Al igual que Aristóteles, Averroes define al hombre como un ser compuesto de materia y forma, lo que por definición lo convierte en un ser corruptible como todos los seres materiales. Y al alma como la forma del cuerpo y, por tanto, tan perecedera como éste. Sin embargo, Averroes encuentra en el entendimiento una actividad propia independiente del cuerpo. Y como Averroes dice que el entendimiento es una facultad del alma humana y que todas las potencias del alma pertenecen a la misma entidad, es decir, al alma humana, el alma, sobre todo en tanto que es racional, está separada de la materia. Según esta interpretación Averroes no habría colocado ningún entendimiento fuera del alma humana, sino que reconoció en esta entidad dos partes distintas: una para conocer todo lo que es particular y otra para conocer lo que es universal.

Hay quienes piensan que Averroes defendió la teoría de un entendimiento común para todos los hombres, y que, por tanto, no pudo hablar de otra inmortalidad que la específica para todo el género humano. Si bien es cierto que hay textos en el *Tahâfut* que pueden leerse en ese sentido, existen otros del todo incompatibles con tal lectura, no sólo aquí, sino también en otras de sus obras. Un examen minucioso de estos textos revela que su doctrina de la unidad del entendimiento humano no niega la inmortalidad individual. Más aún, es la doctrina de la unicidad psíquica la que conduce a la verdad indemostrable, pero cierta, de la inmortalidad individual. Al no existir otro entendimiento que el propio del ser humano y ser

19. *De anima*, 2.2, 338a, 15.

éste único, en el sentido de simple, indivisible, inmaterial, el alma humana también debe serlo aunque no haya forma de probarlo. Y al ser el entendimiento agente, acto puro, eterno y pertenecer al alma humana, ésta es eterna y con ella el hombre. Si Averroes no hubiese eliminado el entendimiento agente extrínseco al hombre, característico de la filosofía islámica, sólo aquellos privilegiados que alcanzaran la conjunción con el entendimiento agente, esto es la perfección intelectual, alcanzarían la inmortalidad y, desde luego, la inmortalidad no sería individual. No es ésta, sin embargo, la doctrina de Averroes. Ibn Rush defendió una inmortalidad individual para todos los hombres, como lo prueban el hecho de haber atribuido una materia celeste al alma humana después de la muerte, o su misma doctrina de los premios y castigos en la vida futura.

La Psicología de Averroes y su doctrina de la eternidad del mundo constituyen el grueso de mi memoria doctoral no sólo por su importancia especulativa, sino por ser aquí donde quizás se vea de forma más clara la necesidad de reinterpretar a Averroes. En mi investigación he examinado también la crítica de Averroes al ocasionalismo de los teólogos musulmanes y me ha parecido interesante extraer las ideas políticas contenidas en el *Tahâfut*. En todas estas cuestiones, la filosofía es presentada como un saber que, pese a sus limitaciones, conduce del modo más adecuado a la verdad; y el filósofo, como un hombre inteligente, de fe sólida, que debe elegir lo más digno, lo mejor. De ahí que escoja perfeccionarse en la razón, viéndose obligado a consagrarse al estudio de las ciencias teóricas para su bien y bien de los otros. Ésta fue, en definitiva, la religión particular de Averroes, la manera más excelente, a sus ojos, de rendir culto a Dios.

Idoia MAIZA

Concejo de Egiés, 9, 4.º B
E-31192 Mendillorri (Navarra)

Reconstruir la Iglesia. El modelo eclesial del episcopado novohispano (1765-1804)*

La llegada de Francisco Antonio de Lorenzana y de Francisco Fabián y Fuero a las mitras de México y de Puebla respectivamente inauguró una etapa de transición para la Iglesia novohispana. Estos obispos traían consigo los ideales reformistas del catolicismo ilustrado así como un regalismo forjado en el ambiente de restauración que había fomenta-

* Texto de la presentación de la memoria doctoral de Teresa Y. Maya Sotomayor, que elaboró en conformidad con los requisitos establecidos para optar al grado de Doctor en Historia, en el Centro de Estudios Históricos, de El Colegio de México. Leído en el Examen Doctoral, 28 de octubre de 1997, El Colegio de México. La tesis fue aprobada por unanimidad por el jurado examinador constituido por la Dra. Pilar Gonzalbo Aizpuru, presidente; el Dr. Josep Ignasi Saranyana, primer vocal; y el Dr. Oscar Mazín, vocal secretario.